Henk VERHOOG

MORALNOŚĆ A „NATURALNOŚĆ" ZWIERZĄT TRANSGENICZNYCH

Aby stwierdzić, czy zwierzę cierpi [...] odwołujemy się do jego specyficznych potrzeb, które są gatunkowo zdeterminowane. Jeśli zezwolimy na nieograniczoną manipulację tymi potrzebami, możemy stracić jedyny probierz, dzięki któremu możemy stwierdzić, czy zwierzę rzeczywiście cierpi czy nie.

GENETYCZNA MODYFIKACJA ZWIERZĄT

O genetycznej modyfikacji mówimy wtedy, gdy jeden czy też więcej genów (są to molekuły DNA pełniące pewne funkcje w obrębie komórki lub organizmu) lub kombinacji molekuł DNA (tzw. konstrukcji genowych) zostaje wprowadzonych do organizmu zwierzęcia. Jedną z częściej używanych metod jest wstrzyknięcie molekuły DNA za pomocą bardzo cienkiej igły do zapłodnionej komórki jajowej. O zwierzętach transgenicznych mówimy wtedy, gdy owe molekuły DNA (geny) pochodzą od innego gatunku. Metoda ta może być używana do rozmaitych celów: na przykład by uzyskać wzrost produkcji w hodowli, zwiększyć odporność organizmu zwierząt na różne choroby lub zmienić zwierzęta w taki sposób, aby ich organizm produkował mleko zawierające medycznie użyteczne substancje. Jeśli raz skonstruuje się zwierzęta odpowiednio genetycznie zmodyfikowane, mogą być one następnie reprodukowane dzięki zastosowaniu technik klonowania.

Współcześnie do badań biomedycznych nad funkcjonowaniem ludzkich genów, a szczególnie nad ich rolą w chorobach ludzkich, używa się przede wszystkim myszy. Manipuluje się genetycznie zwierzętami, aby można je użyć jako modele badawcze. Dla tych celów geny mogą być także „wybijane", aby można było stwierdzić, co wtedy się dzieje, lub zastępowane przez inne geny, gdy te nie funkcjonują prawidłowo.

Techniki genetycznej modyfikacji stwarzają ogromne możliwości, zwłaszcza gdy połączy się je z innymi technikami reprodukcji, takimi jak na przykład zapłodnienie in vitro, zamrażanie i transport embrionów, transplantacja embrionów. Konkurencja rynkowa i ciekawość naukowców popychają te techniki ciągle naprzód. Nie jest zaskoczeniem, iż wielu ludzi jest zaniepokojonych takim kierunkiem rozwoju. Na początku dyskusji nad rekombinacją DNA w latach siedemdziesiątych podkreślano przede wszystkim kwestie bezpieczeństwa (i to bezpieczeństwa gatunku ludzkiego). W dyskusji nad genetyczną modyfi-

kacją roślin uwaga skupiona jest przede wszystkim na rozmyślnym wprowadzeniu zmodyfikowanych genetycznie roślin do środowiska naturalnego i na związanym z tym faktem ryzyku ekologicznym. Natomiast genetyczna modyfikacja zwierząt i ludzi budzi niepokój o charakterze moralnym.

ASPEKTY ETYCZNE

W toczącej się w Holandii publicznej dyskusji na temat genetycznej modyfikacji zwierząt główną rolę odgrywa pojęcie „wsobnej wartości zwierząt". Wedle wielu autorów zajmujących się etyką zachowań w stosunku do zwierząt (animal ethics) wartość wsobną można przypisać tylko specjalnej klasie zwierząt czujących, zdolnych do odczuwania bólu i cierpienia. Pogląd ten będę nazywał zoocentrycznym[1]. W ramach poglądu zoocentrycznego przeprowadza się porównanie między bytem zwierzęcym a ludzkim, wobec którego już od dawna używa się pojęcia wartości wsobnej. Twierdzi się, że pewne doświadczenia ludzkie (takie jak doświadczenie wolności czy przyjemności) posiadają wartość wsobną, gdy źródłem tej wartości nie jest żadna inna wyższa wartość. Etycy przyjmujący paradygmat zoocentryczny utrzymują, że zwierzęta (kręgowe) czujące mają z ludźmi pewną cechę wspólną, a mianowicie zdolność do odczuwania przyjemności i bólu w bardziej lub mniej świadomy sposób, a więc i one posiadają wartość wsobną. Pogląd zoocentryczny jest już dobrze opracowany, a nawet zatwierdzony instytucjonalnie, w tym sensie, że wiele krajów oparło prawa dotyczące ochrony zwierząt właśnie na tym paradygmacie. Na przykład prawo regulujące eksperymenty na zwierzętach kładzie główny nacisk na zapobieganie cierpieniu zwierząt.

Zwolennicy poglądu zoocentrycznego w podobny sposób rozstrzygają kwestię genetycznej modyfikacji zwierząt. Według Bernarda Rollina inżynieria genetyczna jest narzędziem moralnie neutralnym[2]. Kwestie moralne pojawiają się dopiero wtedy, gdy w rezultacie genetycznej modyfikacji zwierzęta zaczynają cierpieć. Konsekwencją paradygmatu zoocentrycznego jest jednakże to, że Rollin nie widzi żadnych moralnych problemów z przystosowywaniem zwierząt do intensywnej hodowli poprzez genetyczną modyfikację, na przykład poprzez zmianę instynktownych potrzeb zwierząt hodowlanych i redukcję stresu. Jak długo zwierzę posiada pewne potrzeby, których nie może zaspokoić, tak długo

---

[1] Por. H. V e r h o o g, *The Concept of Intrinsic Value and Transgenic Animals*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics" 1992, nr 5(2) s. 147-160.

[2] Por. B. E. R o l l i n, *The Frankenstein Thing: the Moral Impact of Genetic Engineering of Agricultural Animals on Society and Future Science*, w: *Genetic Engineering of Animals. An Agricultural Perspective*, red. J. W. Evans, A. Hollaender, New York 1986, s. 285-297; B. E. R o l l i n, *The Frankenstein Syndrome. Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*, Cambridge 1995.

odczuwa cierpienie; jeśli zlikwidujemy te potrzeby środkami inżynierii genetycznej, cierpienie zniknie.

Wiele osób odczuwa intuicyjną niechęć wobec zaakceptowania takiej konsekwencji. Sądzi raczej, że to system hodowlany powinien być przystosowany do potrzeb i charakterystycznej „natury" zwierzęcia, a nie na odwrót. Wbrew Rollinowi argumentowałem w innej pracy, że aby stwierdzić, czy zwierzę cierpi albo czy jego „dobre samopoczucie" jest zagrożone, na ogół odwołujemy się do jego specyficznych potrzeb, które są gatunkowo zdeterminowane[3]. Jeśli zezwolimy na nieograniczoną manipulację tymi potrzebami, możemy stracić jedyny probierz, dzięki któremu możemy stwierdzić, czy zwierzę rzeczywiście cierpi czy nie.

Jednym ze sposobów oddania sprawiedliwości owej intuicyjnej niechęci wobec zaakceptowania wspomnianej konsekwencji jest przemyślenie na nowo pojęcia wartości wsobnej. W pierwotnym swym znaczeniu teza o wartości wsobnej zwierząt głosi, iż zwierzę ma wartość niezależną od jakiejkolwiek wartości instrumentalnej, którą może ono posiadać dla człowieka. Respektowanie zwierząt dla nich samych wymaga wyjścia poza relację użyteczności oraz wskazania na ich integralność i relatywną niezależność („autonomię") specyficznej dla każdego gatunku natury. Według Rollina istotna jest nie sama natura zwierzęcia, ale aktualnie przeżywane doświadczenie związane z zaspokojeniem lub brakiem zaspokojenia potrzeb wynikających z posiadania takiej lub innej natury. Utrzymuję jednak, wbrew Rollinowi, że to natura jako taka, gatunkowo zdeterminowany byt zwierzęcia (jego „istota"), jest moralnie doniosła. W celu zbudowania argumentów na rzecz tej tezy należy najpierw określić rolę, jaką w etyce postępowania wobec zwierząt odgrywa filozofia natury.

MORALNA DONIOSŁOŚĆ „NATURALNOŚCI"

We współczesnym klimacie intelektualnym już sama idea, iż „naturalność" czegoś posiada jakieś moralne znaczenie, wymaga wyjaśnienia. Stwierdzenie, iż „naturalność" p o s i a d a moralną doniosłość, sugeruje wyprowadzenie norm i wartości z natury, a to wielu myślicieli postrzega jako przykład tak zwanego błędu naturalistycznego. Twierdzą oni, że „powinien" (to, co powinniśmy uczynić) nie może być wyprowadzone z „jest" (z twierdzeń faktualnych o rzeczywistości czy o naturze).

Chciałbym w tym miejscu przedyskutować kwestię błędu naturalistycznego w kontekście metaetycznego pytania o to, w jaki sposób możemy stwierdzić, że

---

[3] Por. H. V e r h o o g, *Ethics and Genetic Engineering of Animals*, w: *Morality, Worldview and Law*, red. A. W. Musschenga i in., Assen 1992, s. 267-278.

jakieś ludzkie działanie jest moralnie dobre i jak możemy owo działanie usprawiedliwić. W etyce filozoficznej odwołanie się do ludzkiego czy boskiego autorytetu nie może być zaakceptowane jako argument. Twierdzi się, że człowiek – jako podmiot działania – powinien formułować autonomiczne i wolne sądy o tym, co należy uczynić, a racje, dla których taki, a nie inny sąd został wydany, powinny mieć charakter intersubiektywny. Odwołanie się do uczuć osobistych czy intuicji w tym miejscu nie wystarczy.

Sąd moralny jest wolny, jeśli nie jest narzucony podmiotowi drogą przymusu fizycznego lub psychicznego. Uzasadnienie czyjegoś działania poprzez odwołanie się do natury czy praw przyrodniczych („to jest dobre, ponieważ pozostaje w zgodzie z prawami przyrody lub jest naturalne") jest problematyczne, gdyż takie uzasadnienie pomija wolność człowieka. Z perspektywy osoby trzeciej nasze zachowanie może pozostawać pod wpływem wielu „zewnętrznych" czynników (genetycznych, fizjologicznych, społecznych). Z perspektywy osoby pierwszej doświadczenie wolności jest podstawowe. Dlatego właśnie spodziewamy się, że ludzie (ale nie zwierzęta) potrafią uzasadnić swoje sądy moralne i ludziom przypisujemy odpowiedzialność za ich wybory. Bez uznania wolności wszelkie przypisywanie ludziom odpowiedzialności za ich zachowanie byłoby bezsensowne. Twierdzenie, iż ludzie zachowują się w pewien sposób, ponieważ jest to zakodowane w ich genach czy wpisane w mózg albo taka jest ich „natura", można interpretować na dwa sposoby. Z perspektywy osoby trzeciej można to uznać za szczególne wyjaśnienie ludzkiego zachowania. Jeśli spojrzymy na to z perspektywy osoby pierwszej, twierdzenie to staje się moralnym uzasadnieniem działania („musiałem to zrobić; nie miałem wyboru, ponieważ to tkwi w moich genach"). Wtedy jednakże rzeczywiście mamy do czynienia z przypadkiem błędu naturalistycznego i w tym kontekście mówimy o biologicznym czy genetycznym determinizmie. Metaetyczny argument za twierdzeniem o niemożności wyprowadzenia „powinien" z „jest", czy też wartości z faktu, nie stawia na pierwszym miejscu problemu logicznego, ale przede wszystkim skupia się na różnicy między perspektywą osoby pierwszej, odwołując się do naszego bezpośredniego doświadczenia, i perspektywą osoby trzeciej, kiedy to zachowanie ludzkie jest opisywane i wyjaśniane z zewnątrz. Filozoficzno-antropologiczna teoria musi zawierać idee wolności i moralności jako podstawowe charakterystyki gatunku ludzkiego, jako zasadnicze rysy bycia człowiekiem. Ma to swoje konsekwencje dla etyki normatywnej. Sąd o tym, co powinniśmy zrobić (w opozycji do tego, co jest), odnosi się do tego, czego jeszcze nie ma, do nie zrealizowanej potencjalności, do celu, który mógłby zostać zrealizowany, gdybyśmy tego zapragnęli.

Przypisanie wartości wsobnej sprowadza się do sądu człowieka stwierdzającego, które z otaczających go bytów należy włączyć w obszar moralnej troski. W paradygmacie antropocentrycznym ożywione istoty nieosobowe nie są włączone w obszar moralności, a więc nie jest im przyznana wartość wsobna i mają

one wyłącznie wartość instrumentalną. W paradygmacie zoocentrycznym w obszar moralności włączone są tylko te byty naturalne, które mają świadome doświadczenia (zwierzę czujące). W paradygmacie biocentrycznym wszystkie żyjące istoty mają dla człowieka zarówno wartość instrumentalną, jak i wsobną.

Jeśli twierdzenie, że przypisywanie wartości wsobnej zwierzętom czy innym organizmom jest sądem normatywnym, jest słuszne, to posiadanie wartości wsobnej jest zależne i nieoddzielalne od aktów wartościowań moralnych. Charakterystyczna natura zwierzęcia zaczyna być moralnie doniosła dopiero po stwierdzeniu, że zwierzęta są jakoś wsobnie dobre. Gdy zabieramy zwierzęta z ich środowiska naturalnego, do którego są przystosowane, i gdy wprowadzamy je do środowiska człowieka, to właśnie wiedza dotycząca „natury" musi prowadzić nas do ustalenia, czego zwierzęta potrzebują dla swego „szczęścia" czy „dobrego samopoczucia". Na bazie tej właśnie wiedzy można ustanowić pewne standardy czy normy traktowania zwierząt.

DUALIZM KARTEZJAŃSKI A „NATURALNOŚĆ"

Dla naszych rozważań na temat relacji między faktami i wartościami istotny jest dualizm Kartezjański związany ze współczesną nauką. Wiele nieporozumień charakterystycznych dla dyskusji nad moralnością i naturą ma źródło w Kartezjańskim dualizmie definiującym człowieka jako podmiot (res cogitans), a naturę jako przedmiot (res extensa). Z epistemologicznego punktu widzenia można powiedzieć, że zdobywanie wiedzy z konieczności zakłada istnienie różnicy między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. W myśl tej dystynkcji przedmiotem poznawanym może być coś, czego doświadczamy jako bytującego na zewnątrz nas (stół, inna osoba, kwiat itp.). Równie dobrze przedmiotem naszego poznania może być wewnętrzne doświadczenie podmiotu poznającego. To epistemologiczne rozróżnienie, oparte na naszym bezpośrednim doświadczeniu (perspektywa osoby pierwszej), nic nie mówi o naturze przedmiotu poznawanego. Problemy z Kartezjańskim dualizmem nie pojawiają się tak długo, jak długo jest on interpretowany w taki właśnie epistemologiczny sposób. Zaczynają się one natomiast pojawiać, jeśli zinterpretuje się go ontologicznie, jako rozróżnienie osobnych i nie połączonych ze sobą światów res cogitans i res extensa.

Taka ontologiczna dystynkcja tkwi jednakże w samych podstawach współczesnej nauki. Natura jest implicite definiowana jako res extensa, a zadaniem nauki jest odkrycie jej „obiektywnych" praw, które uważa się za całkowicie niezależne od naszego „subiektywnego" (osobowego) doświadczenia świata. To właśnie w tym miejscu dziedzina wartości i dziedzina faktów stają się dwiema kompletnie odrębnymi sferami. Człowiek jako podmiot stoi na zewnątrz natury. Racjonalność, samoświadomość i wolność uważa się za charakterystykę

człowieka jako podmiotu, res cogitans. Przypisywanie tych cech naturze rozumianej jako res extensa uważa się za antropomorfizację.

Także wartościowania moralne są widziane jako coś typowo charakterystycznego dla człowieka-podmiotu, a więc jako coś „subiektywnego". Wartości uważa się więc za produkt ludzkiego umysłu; nie odnajduje się ich w naturze rozumianej jako res extensa. Wierzy się ciągle, że zasadniczym zadaniem nauk przyrodniczych jest odkrywanie pierwotnych, obiektywnych jakości czy własności natury. Nauki te mają nam powiedzieć, co jest „realne", niezależne od świata doświadczanego przez ludzki podmiot poznający.

W takich dualistycznych ramach, ontologicznie zinterpretowanych, wyprowadzenie wartości z faktów, „powinien" z „jest" staje się logicznie niemożliwe. Należy przy tym zauważyć, że „fakty" nie odnoszą się do natury doświadczanej bezpośrednio przez człowieka jako część jego przestrzeni życiowej, ale do natury zubożonej, rozumianej jako res extensa i pozbawionej jakichkolwiek jakości subiektywnych. Do tej właśnie cechy nauki odnosi się L. R. Kass, kiedy we wstępie swej książki twierdzi, że „nasze nauki o naturze są, w sposób zamierzony, najbardziej nienaturalne"[4]. Przepaść między naukowo badaną naturą i życiem przeżywanym naturalnie uważa on za wynik świadomej opcji współczesnej nauki na rzecz „obiektywności". W swej książce *The Phenomenon of Life* H. Jonas twierdzi: „Teza – niemal aksjomat we współczesnym klimacie intelektualnym – że coś takiego jak «powinien» może wypłynąć tylko od człowieka i jest obce wszystkiemu wobec niego zewnętrznemu, jest czymś więcej niż tylko twierdzeniem opisowym: jest to element poglądu metafizycznego, dla którego nigdy nie przedstawiono pełnego uzasadnienia"[5].

Jeżeli Kartezjański dualizm jest wynikiem „świadomego wyboru", nie tyle rezultatem zrozumienia świata, ile założeniem, które definiuje pewien określony sposób patrzenia na świat, to pojawia się pytanie: czy moglibyśmy dokonać innego wyboru? Jonas poszukiwał możliwości ponownego zjednoczenia tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Wierzył, że takie zjednoczenie może być dokonane od strony tego, co obiektywne, poprzez rewizję idei „natury", także w celu zapobieżenia temu, by etyka stała się ofiarą subiektywizmu czy innych form relatywizmu. W wyniku rewizji idei natury, poprzez widzenie raczej ciągłości niż dualizmu między umysłem i naturą, etykę można by uważać za część filozofii natury opartej na „obiektywnym przypisaniu rzeczom ich natury". Pozostając w tradycji A.N. Whiteheada, H. Jonas, podobnie jak wielu innych „filozofów organicyzmu"[6], odrzuca interpretację świata jako czysto ma-

---

[4] L. R. Kass, *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, New York 1985.

[5] H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York 1966, s. 283.

[6] Można tu wskazać na prace wielu europejskich filozofujących naukowców, takich jak J. W. von Goethe, A. Portmann, F. J. J. Buytendijk, C. F. von Weizsäcker, H. Plessner i inni. Niektóre z tych prac są omówione przez M. Grene w: *Approaches to a Philosophical Biology*, New York 1968.

terialnego mechanizmu, rządzonego przyczynami sprawczymi i pozbawionego jakiejkolwiek subiektywności, umysłu czy duchowości. W filozofii natury Jonasa subiektywność człowieka staje się częścią natury, a nie jest obca naturze, jak to ma miejsce w przypadku interpretacji natury jako res extensa.

To, co pojawia się w świadomości człowieka, na przykład myśli o naturze, może być teraz widziane jako coś mniej obcego naturze, niż zakładał to Kartezjański dualizm. Teza epistemologiczna, że nasze myśli o naturze powstają w ludzkiej świadomości i zależą od naszej aktywności, nie może oczywiście być odrzucona. Odrzucona natomiast zostaje teza, że także treść tych myśli z konieczności pochodzi wyłącznie od człowieka, a nie zależy od tego, co dzieje się w naturze. Podobną tezę można uznać za prawdziwą w stosunku do wartości, szczególnie wartości wsobnej zwierząt. Jeśli patrzy się na zwierzęta jako na kartezjański przedmiot w kontekście antropocentrycznym, niemożliwe staje się odkrycie ich wartości wsobnej. Trzeba widzieć zwierzę w sposób bardziej fenomenologiczny, jako byt posiadający subiektywność, byt, z którym możemy się komunikować (można to nazwać perspektywą osoby drugiej). Jak to się czasem mówi w etyce ekologicznej: uczestnicząc w naturze w głęboko ekologiczny sposób, byty naturalne mogą stać się dla nas partnerami i możemy dowiedzieć się zwierząt o ich wartościach wsobnych. Ucząc się i słuchając tego, co one mają nam do powiedzenia, nabieramy dla nich respektu.

ROLA FILOZOFICZNYCH TEORII NATURY

W powyższych rozważaniach doszliśmy do wniosku, że w paradygmacie biocentrycznym charakterystyczna „natura" zwierząt jest kategorią moralnie doniosłą. Uzmysłowiliśmy sobie także, że akceptowana filozofia natury wpływa na poglądy dotyczące relacji między faktami a wartościami. Rola odgrywana przez filozoficzne teorie natury ujawnia się jeszcze w inny sposób. Niektórzy biolodzy mogliby twierdzić, że mówienie o charakterystycznej czy esencjalnej naturze jakiegoś organizmu przywołuje już przebrzmiały, typologiczny sposób patrzenia na gatunki zwierząt. Jeśli więc nie jest możliwe zdefiniowanie tego, co miałoby być „dobre" dla poszczególnego zwierzęcia, czyż i pojęcie wartości wsobnej nie staje się wtedy niemożliwe do przyjęcia?

Dla ilustracji chciałbym przywołać artykuł A. Maurona[7], w którym autor krytykuje pogląd sformułowany przez J. Rifkina, iż „przekraczanie barier międzygatunkowych i wprowadzanie cech genetycznych jednego gatunku wprost do komórek linii zarodkowej innego gatunku jest fundamentalnym naruszeniem zasady integralności gatunku i pogwałca prawo każdego gatunku do ist-

---

[7] A. Mauron, *Ethics and the Ordinary Molecular Biologist*, w: *Scientists and Their Responsibility*, red. W. R. Shea, B. Sitter, Canton 1989, s. 249-265.

nienia jako osobny i możliwy do identyfikacji byt". Mauron wskazuje, że mówienie o gatunkach jako osobnych i identyfikowalnych bytach to „język esencjalistyczny", który jest nie do pogodzenia z antyesencjalistyczną postawą filozoficzną, immanentną dla dużej części współczesnej biologii rozwiniętej po Darwinowskiej rewolucji. W tego typu poglądach kładziony jest nacisk na konkurencję między indywidualnymi organizmami w ramach populacji.

Dla większości biologów, twierdzi Mauron, nowe techniczne możliwości mieszania materiału genetycznego pochodzącego z różnych źródeł są naturalnym rozszerzeniem sposobu, w jaki są oni nauczeni patrzeć na osobniki, genomy i gatunki. Po przyjęciu antyesencjalistycznego poglądu na naturę rozwój inżynierii genetycznej można widzieć jako jego „logiczne następstwo". Założenie, iż faktycznie i s t n i e j ą bariery międzygatunkowe, których nie wolno nam pogwałcić, Mauron uważa za myślenie życzeniowe; jako ludzie możemy chcieć u s t a n o w i ć takie bariery z powodów moralnych, na przykład między człowiekiem i innymi zwierzętami, ale nie możemy ich „odczytać" z istniejącej natury. Aby to zrobić, należałoby użyć arbitralnego pojęcia «naturalności». Mauron dochodzi więc do następującego wniosku: „Wszystko to wskazuje na pewną formę błędu naturalistycznego, który często gmatwa dyskusje zarówno nad inżynierią genetyczną, jak i nad wieloma innymi kwestiami dotyczącymi wpływu nauki na społeczeństwo. Nie sądzę, aby «naturalność» działania miała jakikolwiek wpływ na jego moralny status. Oczywiście wiele rzeczy robionych pod hasłem «respektowania natury» jest cennych i wartych wykonania. Dlaczego nie przyznać, że są one takie z powodów koncentrujących się wokół człowieka (poprawianie bezpieczeństwa i jakości życia)?"[8].

Uważam, że rozumowanie Maurona oparte jest na całym szeregu wątpliwych założeń. Aby mówić o „integralności gatunku" albo mieć respekt dla gatunku czy gatunkowo określonej istoty, niekoniecznie trzeba wierzyć w nieciągłość czy stałość gatunków – co Mauron uważa za charakterystyczny rys esencjalizmu. Ewolucjonista S. J. Gould, który z pewnością nie może być nazwany esencjalistą, mówi o integralności gatunków zwierząt z powodu ich długiej ewolucyjnej historii[9]. Fakt, że charakterystyka gatunku może się zmienić w czasie, nie jest punktem moralnie doniosłym; także indywidualne organizmy, takie jak człowiek, zmieniają się w czasie, ale to nie narusza ich integralności. Istotną kwestią jest tu fakt, że konstytutywna charakterystyka gatunku nie jest przypadkowa, wybrana przez człowieka, w celu podzielenia na jakieś kategorie zbioru mniej lub bardziej podobnych zwierząt; jest ona rezultatem długiego procesu ewolucji, który doprowadził do powstania mniej lub bardziej harmonijnej całości blisko związanej z określonym środowiskiem. Przy takim pojęciu gatunku ingerowanie w genom za pomocą współczesnych technik genetycznej

---

[8] Tamże, s. 255.

[9] Por. S. J. G o u l d, *An Urchin in the Storm*, London 1990.

modyfikacji i poprzez to kreowanie transgenicznych zwierząt może być uznane za pogwałcenie integralności gatunku. Istnienie barier genetycznych (brak wymiany materiału genetycznego) pomiędzy większością gatunków jest faktem empirycznym, który niewiele ma wspólnego z ideą zmiany gatunków w czasie. W tym miejscu pojawia się pytanie: czy istnienie owych empirycznych barier ma jakiekolwiek moralne znaczenie dla postępowania człowieka wobec tych zwierząt? Mauron twierdzi, że możemy chcieć ustanowić wspomniane bariery z powodów moralnych (gwarantując im nienaruszalność), ale nie możemy „odczytać" istnienia moralnie doniosłych barier w naturze.

Przytoczony powyżej cytat jasno pokazuje, że Mauron wyznaje antropocentryczny pogląd na naturę. W ramach tego poglądu z konieczności przyjęte jest za prawdziwe twierdzenie, że coś może być uznane za wartościowe przez człowieka tylko z powodów odwołujących się do człowieka. Jednakże z tego, iż wszystkie wartościowania są aktywnością człowieka, nie wynika bynajmniej, że t r e ś ć wartościowań zależy wyłącznie od jakichś specyficznych potrzeb i korzyści, które my, jako ludzie, upatrujemy w wyniku tych wartościowań. W ramach poglądu zoocentrycznego i biocentrycznego jest możliwe, że ludzie cenią coś ze względu na nie samo.

Sprawą interesującą w artykule Maurona jest fakt przyznania przez autora, iż współczesna (neodarwinowska) biologia zajmuje immanentnie antyesencjalistyczne stanowisko. Esencjalistyczne stanowisko nie jest jednak zupełnie obce współczesnej biologii. Jednym z przykładów jest B. C. Goodwin, ogólnie uznawany za reprezentanta podejścia strukturalistycznego w biologii. Strukturalizm został określony przez D. Resnika jako odrodzenie „racjonalnej morfologii", pewnego rodzaju myślenia typologizującego, które dominowało w biologii przed Darwinem[10]. Sam Goodwin opisał konflikt między strukturalizmem i neodarwinizmem jako konflikt między myśleniem typologizującym, które dostrzega rzeczywistość tkwiącą poza naturą, rodzajami, typami i myśleniem w kategoriach populacji, wedle którego typ, rodzaj jest ludzkim abstraktem, a jedyną rzeczywistością jest różnorodność indywiduów[11]. Ze względu na swą strukturalistyczną filozofię Goodwin jest bardzo krytyczny wobec wielu aspektów inżynierii genetycznej roślin i zwierząt. W pracy *Species as Natural Kinds that Express Distinctive Natures*[12] raz jeszcze kontrastuje swoje podejście z neodarwinizmem, wedle którego gatunki pojawiły się w wyniku historycznych, nieprzewidywalnych okoliczności, poprzez przypadkową wariację genów i se-

---

[10] Por. D. R e s n i k, *The Rebirth of Rational Morphology: Process Structuralim's Philosophy of Biology*, „Acta Biotheoretica" 1994, nr 42, s. 1-14.

[11] Por. G. W e b s t e r, B. C. G o o d w i n, *The Origin of Species: a Structuralist Approach*, „Journal of Social and Biological Structures" 1982, nr 5, s. 15-47.

[12] B. C. G o o d w i n, *Species as Natural Kinds that Express Distinctive Natures: the Case for a Moratorium on Deliberate Release*, w: *Coping with Deliberate Release. The Limits of Risk Assessment*, red. A. van Dommelen, Tilburg 1996, s. 73-78.

lekcję wariantów najbardziej przystosowanych. W strukturalistycznym podejściu Goodwina gatunki mają status, którego nie mają w darwinizmie, jako rodzaje naturalne wyposażone w charakterystyczne natury. Pogląd ten – twierdzi Goodwin – wymaga takiego odniesienia się do organizmów, które uznawałoby ich jakości wsobne, tak że stałyby się one wartościowe ze względu raczej na ich bytowość niż po prostu na ich użyteczność.

W książce *Haw the Leopard Changed its Spots* Goodwin pisze: „organizm czy dzieło sztuki reprezentuje naturę i jakość, która ma sens i wartość wsobną, nie mając celu innego jak samoekspresja"[13]. Opowiada się za potrzebą nauki dotyczącej jakości jako komplementarnej wobec tradycyjnej nauki przyrodniczej odnoszącej się do ilości.

Dla Goodwina skorelowanie jego strukturalistycznej, realistycznej filozofii biologii z ideą wsobnej wartości nie wydaje się przedstawiać żadnego problemu. Możemy więc wyciągnąć wniosek, że biocentryczna teoria normatywna wydaje się bardziej możliwa do zaakceptowania dla biologa będącego zwolennikiem holistycznej filozofii natury, podczas gdy Mauron używa filozofii nominalistycznej, aby uzasadnić antropocentryczną teorię normatywną.

„NIENATURALNOŚĆ" WSPÓŁCZESNEJ NAUKI

Powróćmy do stwierdzenia Kassa, że współczesna nauka o naturze jest z rozmysłem zupełnie nienaturalna. Kass opowiada się za bardziej „naturalną" nauką, podczas gdy L. Wolpert utrzymuje, że myślenie „naturalne" – mając na myśli codzienne myślenie potoczne – nigdy nie dostarczy zrozumienia natury rzeczy[14]. Uprawianie nauki wymaga, według niego, wyeliminowania doświadczenia osobistego i dla ilustracji przywołuje on biologię molekularną. Według Wolperta nie ma miejsca na bardziej naturalną naukę postulowaną przez Kassa czy na naukę o jakościach postulowaną przez Goodwina; albo to, co jest, jest nauką, albo nic innego.

W opozycji do Wolperta uważam, że w biologii – rozumianej jako pewna całość – są dyscypliny naukowe bliższe naszemu codziennemu doświadczeniu i dyscypliny bardziej od niego odległe. Gdy wchodzimy do współczesnego laboratorium naukowego, nie znajdujemy tam „natury", którą spotykamy w naszym doświadczeniu potocznym.

Biolodzy i historycy biologii są doskonale świadomi napięcia, które istnieje od co najmniej wieku dziewiętnastego między naturalistami i eksperymentalis-

---

[13] B. C. Goodwin, *How the Leopard Changed its Spots. The Evolution of Complexity*, New York 1994, rozdz. 7.

[14] L. Wolpert, *The Unnatural Nature of Science*, London 1993. (Wydanie polskie: L. Wolpert, *Nienaturalna natura nauki. Dlaczego nauka jest pozbawiona zdrowego rozsądku?*, Gdańsk 1996 – przyp. tłum.).

tami[15]. Wygląda to tak, jakby w wigilię nadchodzącego „wieku biotechnologii" owo napięcie intensyfikowało się. Wydaje się, że powstaje coraz większa przepaść między badaniem natury, tak jak jest ona nam bezpośrednio dana w świecie życia codziennego, i badaniem „natury wtórnej", wykreowanej w laboratorium. Organizmy transgeniczne muszą być najpierw „zrobione", zanim mogą być zbadane.

Wydaje się, że aby zrozumieć etyczne kwestie pojawiające się w dyskusjach nad inżynierią genetyczną zwierząt, musimy zwrócić baczniejszą uwagę na proces transformacji, który ma miejsce wtedy, gdy dana nam natura staje się przedmiotem nauk eksperymentalnych. Kwestia ta nie cieszy się zainteresowaniem w filozofii nauki. Dopiero ostatnio socjologowie nauki i kilku filozofów nauki zwróciło uwagę na rolę eksperymentu w kreowaniu „natury wtórnej", która często jest daleka od „natury pierwszej" naszego bezpośredniego doświadczenia.

Chciałbym zilustrować ten kierunek rozwoju jednym przykładem. M. E. Lynch[16] pokazuje, jak w biologii eksperymentalnej „zwierzę naturalne", znane nam z naszego codziennego doświadczenia, ulega transformacji w „zwierzę analityczne", będące przedmiotem nauk przyrodniczych. Lynch opisuje, w jaki sposób procedury laboratoryjne zapewniają wyeliminowanie charakterystycznych własności przysługujących zwierzęciu naturalnemu; rezultat jest artefaktem. W laboratorium są kreowane i utrzymywane zjawiska, które nigdy nie pojawiłyby się w naturze.

Czyż powodem tego, że biolodzy molekularni, tacy jak Mauron, nie mogą zaakceptować moralnej doniosłości pojęcia naturalności, nie może być to, iż nie mają oni do czynienia z naturą daną bezpośrednio, a ich praca stała się zupełnie „nienaturalna"? Jeżeli redukcjonistyczna, eksperymentalna biologia molekularna konstruuje w laboratorium „natury wtórne", to „fakty obiektywne" biologii molekularnej mogą być widziane jako ostateczny rezultat procesu przekształcania natury w warunkach laboratoryjnych. W naukach eksperymentalnych „obiektywność" coraz bardziej traci to znaczenie, które ma dla naturalistów (opisujących i wyjaśniających naturę, tak jak jest ona bezpośrednio dana w naszym codziennym doświadczeniu); obiektywność jest definiowana jako powtarzalność wyników, a w biologii może to być osiągnięte tylko

[15] T. Dobzansky mówi o różnicy między Kartezjańskimi i Darwinowskimi aspektami biologii. Czasami jest ona wyrażana jako różnica między nauką ograniczoną, która zajmuje się systemami zamkniętymi (zazwyczaj w laboratoriach) i nieograniczoną, która zajmuje się systemami otwartymi. D. B. Mertz i D. McCauley w „Synthese" 1980, nr 43(1), analizują różnicę między ekologią laboratoryjną i ekologią terenową. Ekologowie pracujący w terenie mówią o „nierealności badań laboratoryjnych".

[16] Por. M. E. L y n c h, *Sacrifice and the Transformation of the Animal Body Into a Scientific Object*, „Social Studies of Science" 1988, nr 18, s. 265-289.

w laboratorium. Powtarzalność jest warunkiem koniecznym zastosowania tej wiedzy w technice. Taki pogląd na naukę idzie w kierunku przeciwnym poglądom pozytywistycznie zorientowanych naukowców, takich jak Wolpert, którzy wierzą, że nauka abstrahująca od naszego bezpośredniego doświadczenia natury opisuje naturę taką, jaką ona „rzeczywiście" jest (jakości pierwotne), opisuje fakty obiektywne całkowicie pozbawione wszelkiej subiektywności. Według filozofów i socjologów nauki o bardziej relatywizujących poglądach fakty laboratoryjne należy uznać za produkty (konstrukty) myślenia ludzkiego i eksperymentowania. W naukach eksperymentalnych fakty nie są po prostu dane, są one zawsze rezultatem specyficznej interpretacji tego, co jest postrzegane.

Według takiej niepozytywistycznej analizy istnieją dobre racje, aby wierzyć, że eksperymentalnie przetworzona przez biologów molekularnych „natura wtórna" nie jest wolna od wartości. Być może nauka nie opisuje natury „obiektywnie" („prawda" danego przedmiotu), ale przetwarza ów przedmiot na bazie jakiegoś dobrze określonego wzorca. Eksperymentalny projekt w biotechnologii jest oparty na specyficznej antropocentrycznej postawie wobec natury: ingerowanie w naturę dla uzyskania nad nią kontroli. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że nominalistyczna koncepcja natury, głoszona przez niektórych bardziej radykalnych zwolenników relatywizmu, dostarcza doskonałego usprawiedliwienia dla genetycznej inżynierii natury. Jeżeli natura jest niczym więcej niż tylko ludzkim konstruktem, to w naturze nie ma nic, co zabraniałoby nam ponownego jej konstruowania, żadnej wartości wsobnej wstrzymującej nas od ingerowania w integralność już to indywidualnych organizmów, już to gatunku, do którego one należą. Ostatecznie więc, z jakich powodów mamy rezygnować z patentowania organizmów transgenicznych, jeśli organizmy te są widziane jako ludzki wynalazek, jako artefakty, które nie istniały przed ingerencją inżyniera genetycznego?

A. von Gleich[17] przedstawia dobrą charakterystykę klasycznego ideału „nauk ścisłych" w opozycji do nauk „miękkich". Nauki „ścisłe" są redukcjonistyczne i eksperymentalne, są charakteryzowane przez różne rodzaje abstrakcji, kwantyfikacji itp., mają na celu ingerowanie w naturę i jej kontrolowanie. Zupełnie inny jest ideał nauk „miękkich", które pozostają znacznie bliżej bezpośrednio doświadczanego przez człowieka świata życia codziennego. W naukach tych mechanicystyczna koncepcja natury jest zastąpiona przez koncepcję natury jako organizmu, metodologiczny redukcjonizm zaś przez podejście holistyczne, a eksperymentowanie jest widziane jako dialog z naturą, a nie podporządkowywanie natury. Dla Gleicha termin „miękkie" nie ma negatywnej konotacji, jaką zazwyczaj ma on dla naukowców przyrodników.

[17] Por. A. von G l e i c h, *Der wissenschaftliche Umgang mit der Natur*, Frankfurt 1989.

WNIOSKI

W redukcjonistycznych naukach eksperymentalnych nauka jest postrzegana jako nieustanne przetwarzanie natury danej nam w świecie życia codziennego w naturę „wtórną", o charakterze bardziej lub mniej artefaktowym. W procesie tym tracimy z oczu jakościowe aspekty natury, tak oczywiste w świecie życia codziennego. Im bardziej nauka jest przesiąknięta wartościami instrumentalnymi, tym trudniej jest dojrzeć wsobną wartość natury. Między procesem obiektywizacji natury, wymaganym przez ontologiczną interpretację Kartezjańskiego dualizmu, a ideą, że zwierzęta (czy natura) posiadają wartość wsobną istnieje zasadniczy rozdźwięk. Sfera faktów i sfera wiedzy zostały od siebie oddzielone.

Termin „wsobny" jest blisko związany z takimi terminami, jak „istota", „istotny", „charakterystyczna natura czegoś". Antyesencjalizm współczesnej (molekularnej) biologii może być niezbędny dla uzyskania większej kontroli nad życiem, jednakże w miarę wzrostu alienacji z natury i katastrof środowiskowych takie podejście musi być równoważone przez podejście bardziej holistyczne. Moralnej doniosłości „naturalności" można doświadczyć łatwiej poprzez bezpośredni zmysłowy kontakt z naturą. Dzięki bardziej fenomenologicznej metodzie nauk „miękkich" von Gleicha czy nauk o jakościach Goodwina możemy to doświadczenie pogłębić. Wiedza „jakościowa", będąca rezultatem zastosowania tej metody, jest niezwykle potrzebna tak dla oceny współczesnej biotechnologii, jak i zrównoważenia nadmiernych roszczeń biologów molekularnych.

Tłum. z jęz. angielskiego *Agnieszka Lekka-Kowalik*